

KISALTMALAR

A.	= arapça	m.	= milâdî
a.esr.	= aynı eser	mad.	= madde, maddesi
ag.esr.	= adı geçen eser	m.ö.	= milâddan önce
a.s.	= aleyhisselâm	nr.	= numara
B.	= bâb	nr.	= neşr eden
b.	= bin, ibn	r.	= risale
bk.	= bakınız	s.	= sahife
C.	= cild	str.	= satır
dn.	= dip notu	trc.	= tercüme eden
h.	= hicrî	ts.	= tarihsiz
i.A.	= islâm Ansiklopedi.v.		= vefatı
K.	= Kitap	vb.	= ve benzeri
krş.	= karşılaştırınız	vd.	= ve devamı
ks.	= kısım	vdd.	= ve devamının devamı
ktp.	= kütüphane	vr.	= varak

GİRİŞ

Varlığı kendinden olan, var oluşunda başkasına muhtaç bulunmayan bir zâtı delillendirmek manasına gelen «isbât-i vâcib», tabîi olarak, akli başında her insanı ilgilendiren bir konudur. «Nereden geldim, nereye gidiyorum?» Kendi mevcudiyetinin şuuruna eren ve hayatı seven bir insan için bunu düşünmemek mümkün değildir. Yüce Allah'ın mükerrem kıldığı ve bir çok mahlûktan üstün yarattığı insanoğlu' başlangıç ve sonuç (mebde' ve maâd) hakkında, yanlış veya doğru, kendini tatmin edici bir hükme varmak mecburiyetindedir. İşte -pek azı müstesna- bütün dinler, bunların ilâhî olanlarının hepsi insanoğlunun bu sorusunu kesin bir hükümle cevaplandırır: Allah vardır, yaratılışımız ondandır, dönüşümüz ona olmaktadır.

İlk gelişi sırasında, Allahsız olmayan, fakat umumiyetle çok tanrı inancına sahip bulunan (putperest) bir kavme hitabeden Kur'an-ı kerim, Allah'ın varlığını isbat yanında, daha çok onun birliği ve diğer sıfatlarıyla, insana mes'uliyet şuuru kazandıran âhiret mevzuları üzerinde durmuştur. Kur'an, tabiatın, ona hâkim olan kanunların, bunca eşya ve hâdisenin yaratılışı, âhenk ve nizamı üzerine insan dikkatini çekmek; sonsuz kudret sahibi tek bir Yaratıcının mevcudiyeti ve başlangıç ondan olduğu gibi dönüşün de ona olacağı neticesine insanı iletmek istemiştir.

Hız. Peygamberin saâdet asrında, çeşitli felsefe ve kültürlerin tesirinden uzak, sâde bir hayat yaşayan açık düşünüşlü Arablarla meskûn Arabistan yarımadasının dışına çıkmayan müslümanlık, ma'lûm olduğu üzere, birinci halife Hz. Ebû Bekir'den (v. 13/634) itibaren hızla yayılmaya başlamıştır. İslâm futûhâtı, eski Yunan'dan,

(1) Kur'an-ı kerim, el-İsrâ', 70

Hind'den, İskenderiyye'den... gelen çeşitli görüş ve inanışlara saha teşkil eden memleketleri kısa zamanda kendi idaresi altına almıştır. Bu geniş ülkede, hayatı da ölümü de zamana (dehre) bağliyan Tanrı tanımazlar (dehriyye) olduğu gibi kendine göre üstün bir kuvvete inandığı halde, onun sıfatları hakkında yokluğuna müncer olacak yanlış fikirlere sahip olanlar ve dolayısıyla inkârcılardan sayılabilecek kimseler de vardı. İşte İmam-ı A'zam'ın ((v. 150/767) ve özellikle ilk kelâmcıların mücadele ettikleri kimseler bunlardı. Bu sebeple akaide mütaallik ilk eserlerde, haberleri bize kadar ulaşan ilk İslâm âlimlerinin mücadele ve münazaralarında isbât-i vâcib konusu kendini gösterir.

Diğer taraftan el-Kindî'den (v. 252/866 civarında) itibaren İslâm filozofları da isbât-i vâcib ile ilgilenmişlerdir. Düşünüşünde ve Allah'ın varlığını isbat edişinde orijinal yönleri olan el-Kindî hâric, Fârâbî (v. 339/950) ve İbn Sînâ (v. 428/1037) gibi filozofların, Aristo'nun (m.ö. 384-322), felsefî sistemini tamamlamak için kabul ettiği ilk Muharrik delilini geliştirdikleri (imkân delili) anlaşılmaktadır. Gerek felsefede, gerek kelâmda Allah'ın varlığı bir mevzu olarak kabul edildikten itibaren, İslâm tarihinde, bu sahalarla meşgul olan âlimlerin hemen hepsi bundan müstağni kalmamıştır. Allah'ın varlığı ve birliği (tevhid) mevzuu, aynı zamanda, «Tevhid dinî» diye de anılan İslâmın ana temelini teşkil ediyor.

İsbât-i vâcib konusuyla, başka bir sebeple, Selefîyye de meşgul olmuştur. İbn Teymiyye (v. 728/1382), İbn Qayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) ve İbnu'l-Vezîr (v. 840/1436) gibi zevat filozof ve kelâmcıların çürük ve kullanışsız isbat delillerini reddetmek ve «Kur'an uslûbunu Yunan uslûbuna tercih etmek»² için bu mevzu' ile ilgilenmişlerdir.

Bu arada, Allah'ın sonsuz kudretinin, engin ve derin hikmetinin eseri olan mahlûkatın bazı sırlarından bahseden ve böylece isbât-i vâcib yapan, «el-Hikme fî mahlûqâtillâh» risalesinin müellifi Gazzâlî (v. 505/1111) ile, felâsife ve mütekellimînin isbat delillerini mukayese eden İbn Hazm (v. 456/1064) ve İbn Rüşd'ü (v. 595/1198) de zikretmek gerekir.

Fahreddîn er-Râzî'nin (v. 606/1210) getirip yerleştirdiği bir an'ane ile ve Celâleddîn ed-Devvânî'den (v. 908/1502) itibaren, aslında filozofların isbat delili olan i m k â n üzerinde ısrarla durulmaya

(2) İbnu'l-Vezîr'in bu isimde müstakil bir eseri vardır: Tercihu esâlibi'l-Qur'an 'alâ esâlibi'l-Yûnan, Mısır, 1349 h.

başlanmış, hakkında bir hayli risale yazılmış, bunlara şerh ve haşiyeler yapılmıştır. Yerinde de belirtileceği üzere fazla bir faide sağlamıyan bu hareket son asırlara kadar sürmüştür.

Son asırlarda yeniden canlanan materyalizm ile XIX. asırda ortaya çıkan pozitivizm ve XX. yüzyılda ma'neviyat dünyasını kasıp kavuran komünizm, Allah'ın varlığı mevzuu ile meşgul olanların önemle dikkate alacakları cereyanlardır. Bu sebeple insanlığa sevgisi, gençliğe merhameti olan yeni düşünür ve bilginler eserlerinde, materyalizmi ve komünizmi reddetmeyi ve pozitivizmi kendi sahasında durdurmayı hedef edinmişler, yüce hakikatin görülmemesi için gözler önüne gerilmek istenen perdeyi indirmeyi, güneşin balçıkla sıvanamayacağını herkese bildirmeyi gaye bilmişlerdir. Bugün daha çok hristiyan dünyasında, tercüme veya te'lif ile de olsa nisbeten İslâm âleminde, pozitif ilmin kaydettiği yeni inkişaflardan da faydalananak, yeni, fakat 14 asırdır ana unsurları bakımından Kur'anda mevcud olan isbat-i vâcib delilleri tercih edilmektedir.

İşte araştırma mevzuu edindiğimiz «isbât-i vâcib» in umumi görünüşü budur.

اثبات واجب

Varlığı Kendi (zati)ndan olan (ALLAH)ın
tesbit (Varlık delili)i

İSLÂM FİLOZOFLARINA GÖRE İSBÂT-I VÂCİB

İslâm tefekkür tarihinde kendilerine göre bir düşünüş sistemine sahip bulunan M u ' t e z i l e , gerek ilk zuhur etmesi sebebiyle kronolojik bakımdan, gerek - hiç olmazsa bazı fikirlerinin - İslâm cemiyet bünyesinden doğmuş olması yönünden İslâm filozoflarından önce gelir. Hatta mu'tezilînin, filozoflardan önce felsefî eserlerden haberdar olduğunu söylemeliyiz. Meselâ, mu'tezile imamlarından İbrahim b. Seyyar en-Nezzam'ın (v. 231/845) felsefedeki vukufu meşhurdur¹. Fakat mu'tezile, İslâm kelâmcıları arasında mütalâa edildiği ve kelâmcılar hakkındaki araştırmalarımız da mütaahhir devirlere kadar süreceği için, önce «İslâm filozoflarına göre isbât-i vâcib» konusunu ele almayı uygun bulduk.

A. el - K I N D İ

İslâm tarihinde ilk önce «Feylesûfu'l-'Arab» namını alan² Ya'qub b. İshaq el-Kindî'nin (v. 252/866) isbât-i vâcib mevzuundaki görüşlerini onun felsefî risalelerinde bulmaktayız³. Özellikle 218/833 - 227/842 yılları arasında iktidar makamında bulunan Abbâsî halifelerinden el-Mustasım billâh adına yazılan «Felsefe-i ûlâ»ya dair riselesi isbât-i vâ-

(1) bk. Şehristânî, el-Milel (el-Fasl kenarında), C. I, S. 67; Zuhdî Hasan Cârullah, el-Mu'tezile, s. 49.

(2) İbnu'n-Nedîm el-Fihrist, s. 357; Sâ'id el-Endelûsî, Tabaqâtü'l-Umem s. 27, 45, 52; Qıftî, Târihu'l-Hukemâ', s. 367; İbn Ebî Usaybî'a Tabaqâtü'l-etibbâ', s. 285; İzmîrî İ. Hakrî, Felsefe-i İslâmiyye tarihî I, el-Kindî, s. 3.

(3) Ayasofya ktp. 4832 numarada kayıtlı bulunan nüshada el-Kindî'ye ait 30 kadar risalenin Felsefî mahiyette olanlarını Muhammed 'Abdülhâdî Ebû Rîde «Rasâilu'l-Kindî el-felsefiyye», adı altında neşretmiştir (Mısır, 1369/1950). Biz araştırmamızda bu baskıyı esas kabul ettik.

cib delillerini, mükerrer olarak ihtiva eder. el-Kindî'nin isbât-ı vâcib delillerini şöylece sıralamak mümkündür:

1. HUDÜS DELİLİ :

Âlem kadim olmayıp sonradan icadedilmiştir (hâdistir)⁴. Sonradan icadedilen her şeyin bir yaratıcısı vardır.

el-Kindî âlemin hâdis oluşunu onun «sonsuz olamayacağı» (tenâhî) prensibine bağlar. Bu prensibi felsefî risalelerinin çeşitli yerlerinde defalarca izah etmiştir. Ayrıca bu mevzua tahsis ettiği risaleleri de vardır⁵.

el-Kindî, âlemin sonsuz olmadığı (tenâhî-i âlem) prensibini izah ederken, önce «doğrudan doğruya ve bedîhî olarak bilinen»⁶ bazı mukaddimeler (başlangıç prensipleri) serdedir. Bu mukaddimelerin az olduğu ve binaenaleyh neticenin daha yakın ve daha vâzih bulunduğu risaleden adı geçen prensipleri özetliyalım⁷:

Mukaddimeler:

a) Birbirinden büyük olmayan «mütecânis kemiyetler»⁸ eşittir.

(4) Ayasofya ktp. nr. 4832, vr. 43^a-53^a; Ebû Rîde, ag. esr. s. 97-162.

(5) «Âlem: Allah'tan başka mevcut olan her şey. Qadim: Varlığı başkasından olmayan, varlığının başlangıcı bulunmayan. Hâdis: Qadim'in zıddı.

(6) Ebû Rîde, ag. esr. s. 114 vdd.; 186-192, 194 vdd.; 201-207.

(7) ag. esr. s. 114, 202.

(8) el-Kindî'nin, Ahmed b. Muhammed el-Horâsânî'ye, âlemin sonsuz olmadığına izahı hakkında risalesi, Ayasofya ktp. nr. 4832, vr. 12a - 13a; Ebû Rîde, ag. esr., s. 186-192.

(9) el-Kindî âlemin tenâhîsi prensibini izah ederken umumiyetle «cirm» veya cem'i olan «ecrâm» kelimelerini kullanır. «Cirm»i «cisim» mânâsına alarak: üç bu'du bulunan cevher diye ta'rif eder (Ebû Rîde, ag. esr. s. 165, 204; cirm'e âit aynı mahiyette ta'rif için bk. Tehânevî, el-Keşşâf, s. 256). Fakat özetini verdiğimiz risalede «cizam» (cem'i «a'zâm») kelimesini istimal eder ve bununla üç şeyden birini kasdettiğini söyler: Sadece uzunluğu olan hat (çizgi), sadece uzunluğu ve eni bulunan satıh (yüzey) veya uzunluğu, eni ve derinliği bulunan cirm (yani cisim). Biz bunun karşılığında «kemiyet»i kullandık. Filozofun «mütecânis»ten de kasdettiği mâna şu: Aynı kemiyetler (a'zâm) cinsinden olan, yani sadece hat, sadece satıh veya sadece cisim cinsinden olan (a. esr., s. 187).

İ. A. Çubukçu'nun, «İslâm felsefesinde Allah'ın varlığının delilleri» adlı risalesinde (s. 14 vd.), el-Kindî'nin tenâhî âlem prensibini izah ederken, istifade ettiği kaynakta «ecram» kelimesi kullanıldığı halde onu «a'zâm»ın karşılığı olan «kemiyetler»le ifade etmesinin sebebi anlaşılamamıştır.

Meselâ, aynı cinsten olan ve biri ötekinden büyük olmayan A ile B eşittir. Çünkü eşit olmadıklarını farzetsek, birinin ötekinden - mese-lâ A'nın B'den - büyük olması lâzım gelir. Halbuki mukaddimede birinin ötekinden büyük olmadığını söylemiştik. O halde A=B dir.

b) (1) Eşit olan mütecânis kemiyetlerden birine aynı cinsten bir kemiyet ilâve edilince aralarındaki eşitlik bozulur ve katkıda bulunan kemiyet diğerinden büyük olur.

Bu, itiraz edilemeyecek bir husustur. Çünkü aksini iddia edersek şu neticeye varırız: Aynı cinsten olan ve birbirine eşit bulunan A ile B kemiyetlerinde, meselâ, A ya aynı cinsten bir kemiyet, meselâ C'yi ilâve ediyor ve buna rağmen B'nin A ve C toplamından küçük olmadığını, yani eşitliğin bozulmadığını söylüyoruz. O halde B, ya A ve C'nin toplamına eşittir, veya ondan büyüktür. Bu ise cüz'ün küll ile eşit veya ondan büyük olmasını gerektirir ki, bunu hiç bir akıl kabul etmez.

el-Kindî bu prensipten şöyle bir netice çıkararak başka bir prensibe geçer:

(2) Bir kemiyete aynı cinsten diğer bir kemiyet ilâve edilince bu iki kemiyetin tümü, kendisini teşkil eden tek başına kemiyetlerin her birinden büyük olur.

c) Aynı cinsten olan sonsuz iki kemiyetten her hangi biri diğerinden az (küçük) olamaz. Çünkü küçük farzettığımız kemiyet büyüğün bir kısmına tekâbül der ve o kısma eşit olur. Sonsuzdan koparılacak bu parça sonlu olacaktır. Sonu olan kemiyete eşit olan kemiyet de sonludur. Bu takdirde sonsuz dediğimiz şey sonlu olur ki bu mümkün değildir. O halde sonsuz olan bir kemiyet sonsuz olan aynı cinsten diğer bir kemiyetten büyük olamaz.

d) Aynı cinsten olan kemiyetlerin her biri sonlu ise, bunların bir araya gelmesiyle hâsıl olan kemiyet de sonludur. Veya bir bütünün bazı parçaları sonlu ise tamamı da sonludur.

el-Kindî'nin, şimdiye kadar sıraladığımız bu prensiplerini vaz'ederken, riyażiyecilerin piri sayılan ve İslâm riyażiyecileri üzerinde tesiri mal'ûm olan Öklides'ten (Euclide, m.ö. 300) istifade ettiğini söylemek lâzımdır. Filozofumuz zaten Öklides'ten tercümeler yapmıştır¹⁰.

Nihayetsiz cisim olamayacağı:

Hiç bir cisim bilfiil nihayetsiz olamaz¹¹. Sonsuz olan bir cismin bilfiil var olduğunu bir an için düşünelim: Bu cisimden belli ve mahdud

(10) bk. r. li Ya'qûb b. İshaq fî tercemeti sadrı Kitâbı Oqlides, Ayasofya ktp. nr. 2457/4, vr. 41b; krş. aynı ktp. nr. 4830, vr. 53a-86a.

(11) Şuna hemen işaret edelim ki el-Kindî, cismin nihayetsiz olamayacağını söylerken bilfi'li, vâkıı kasdedir. Tasavvur ve hayale gelince, onun için bir hudud yoktur.

bir parçayı hayalimizden koparıp ayıralım. Sonsuz tasavvur ettiğimiz cisimden koparıp ayırdığımız bu parçadan sonra o cismin geri kalanı ya sonludur veya sonsuzdur. Eğer sonlu ise o parçayı koparmadan önce de sonlu olduğunu söylememiz lâzımgelir, çünkü d) maddesinde zikrettiğimiz prensip bunu gerektirir.

Sonsuz bir cisimden mahdud bir parça ayırdıktan sonra geri kalan kısım şayet sonsuz kabul ediliyorsa, ayırdığımız bu parçayı kendisine ilâve edince eski haline dönmüş olacaktır. Halbuki prensibimize göre «bir kemiyete aynı cinsten diğer bir kemiyet ilâve edilince bu iki kemiyetin tümü, kendisini teşkil eden tek başına kemiyetlerin her birinden büyük olur»du. Binaenaleyh sonsuz olan kemiyetle ona katılan sonlu kemiyetin tümü tek başına sonsuz olandan büyüktür. Neticede sonsuz olan iki cisimden biri diğerinden büyük olur. Bunun muhal olduğu c) maddesinde zikredilmişti.

O halde hiç bir cisim ve dolayısıyla âlem bilfiil sonsuz (nihayetsiz) ve ezeli¹² olamaz. Cisim ezeli olmayınca sonradan icadedilmiş demektir ve bir icad eden (muhtdis) mevcuttur.

el-Kindî bundan sonra bu Muhtdisin bir olduğunu isbat ederek Allah'ın bazı sıfatlarını sayar¹³.

Cismin taşıdığı vasıflar:

el-Kindî, cismin bilfiil nihayetsiz olamayacağını isbat ettikten sonra cismin taşıdığı kemiyet, mekân, hareket ve zaman gibi bütün vasıfların da sonsuz olamayacağını söyler. Çünkü cisimler sonludur, nihayeti bulunan her varlığa yüklenecek bütün vasıflar da nihayetli olur.

Yalnız burada bahis konusu edilen «nihayetli ve mahdud oluş» bilfiil olandır. Yoksa insan hayali için bir hudud yoktur. Eğer vâkı bir tarafa atar da sadece tasavvur âleminde kalırsak, her cisme sonsuz ilâveler, katkılar yapmamız «mümkün»dür. Böylece bilfiil değilse de bilkuvve bir sonsuzluk vücûd bulmuş olur. «Bilkuvve» ise vâkı'le ilgisi bulunmayan bir «imkân»dan ibarettir. Bilkuvve nihayetsiz olanda bulunacak her şey de bilkuvve nihayetsizdir. O halde hareket de, zaman da bilkuvve nihayetsizdir, denebilir. Fakat bilfiil hiç bir şeyde nihayetsizlik yoktur¹⁴.

(12) EZELİ: Varlığının başlangıcı olmayan, sonradan icadedilmiş olmayan.

(13) Ebû Rîde, a. esr. s. 207.

(14) a. esr. s. 116, 196.

el-Kindî'nin düşünüşüne göre zaman, hareket ve cisim (cirm) arasında şöyle bir bağlantı mevcuttur: Zaman hareketin sayısından ibarettir, yani zaman hareketin saydığı müddettir. Hareket ise cisimdeki her hangi bir değişikliktir¹⁵. O halde cisim varsa hareket vardır, zaman hareketin mevcudiyetini, onun da mevcudiyeti cismin mevcudiyetini gösterir. Bundan da şu netice çıkar: Zaman, hareket ve cisim, bu üç şeyin hiç biri diğerinden önce (ve ayrı) değildir. O halde her üçü de sonludur, sonradan icad edilmiştir. mücidi Allah'tır¹⁶.

Şimdiye kadar, el-Kindî'ye göre, isbât-i vâcib delillerinden hudûsu anlatmaya çalıştık. Hulâsa olarak söyleyelim ki hudûs delili tenâhî-i âlem (âlemin sonsuz olamayacağı) prensibine dayanır. Cisimlerin sonlu olmalarına bağlı olarak zaman ve hareket de sonludur.

Zaman sonsuz değildir:

Ebu'l-hukemâ Ya'qub b. İshaq el-Kindî felsefesinin orijinal taraflarından biri olan âlemin hudûsu mevzuunda bir noktaya daha temas ederek uzamış bulunan bahse son verelim: Zaman gerek mâzide, gerek müstakbelde bilfiil nihayetsiz olamaz. Geriye doğru uzanan zaman bölümlerinin mutlaka bir noktada kesilmesi ve nihayete ermesi lâzımdır. Şâyet zaman geriye doğru kesilmeksizin devam etseydi —nihayetsiz olacağından— şu «an»da içinde bulunduğumuz mahdud ve ma'lûm zamanın bilfiil bulunmaması gerekirdi. Zira nihayetsiz zamanın kat'edilip mahdud bir noktasına varmak mümkün değildir. Halbuki içinde bulunduğumuz «an» bilfiil vardır. O halde zaman geriye doğru nihayetsiz devam edemez.

Zamanın müstakbeli de sonsuz olamayacaktır. Çünkü zamanlar ardarda birbirini takibeder. Nihayetli olan geçmiş zamana katkı yapmak suretiyle meydana gelecek yeni zaman kemiyeti mutlaka sonlu olacaktır.

İçinde bulunduğumuz «ân» geçmiş ve gelecek zaman uzantıları için müşterek bir noktadır. Bu iki zaman bu noktada mahdud ve belirli olunca, öbür uçlarında da mahdud olurlar.

(15) Cismin bütün cüzlerinin mekân değiştirmesi mekân i hareket; cismin, bütün hacmiyle kapladığı mekânın, yine cismin merkezine yaklaşması veya ondan uzaklaşması suretiyle değişmesi k ü ç ü l m e (aza'ima) veya b ü y ü m e (çoğalma); cismin taşıdığı keyfiyetlerin değişmesi isti h â l e ve cismin cevherinin (zâtının) değişmesi de v a r o l m a veya y o k o l m a adını alır (a. esr. s. 117).

(16) a. esr., s. 117.

Zaman sonsuz olmayınca, zamandan ve dolayısıyla hareketten önce bulunması düşünülmemeyen cisim de sonsuz olamaz. O halde cisim sonradan icadedilmiştir, onu yoktan var eden Allah'tır¹⁷.

2. İLLET - MA'LÛL DELİLİ :

Şey, kendisinin (zâtının) var edici ileti olabilir mi? el-Kindî'nin bu mevzuu münakaşa tarzından bir isbât-i vâcib delili çıkarılabilir. Filozof, var edici «illet»le onun meydana getireceği «ma'lûl» bakımından münakaşayı yürütebilmek için «şey» ve onun «zâtı» diye iki mefhum kabul ettikten sonra şu ihtimalleri ileri sürer:

- Şey vardır, zâtı yoktur.
- Şey yoktur, zâtı vardır.
- Şey de yoktur, zâtı da yoktur.
- Şey de vardır, zâtı da vardır.

Şimdi bu ihtimalleri teker teker ele alalım: Önce üçüncü ihtimal: Şey de yok, zâtı da yoksa, ne illet ve ne de ma'lûl var demektir. Buna göre bu ihtimal tamamen bertaraf edilmiş olur.

İkinci ihtimali, «şey yoktur, zâtı vardır» tarzında ifade etmiştik. Burada şey bulunmadığından illet yok demektir. İlet olmayınca ma'lûl bahis konusu edilemez. O halde şey zâtının ileti olamamıştır. Bu şıkta ayrıca şey ile zâtı arasında «şey yoktur, zâtı vardır» tarzında ayrılık tasavvur etmek gibi bir tenâkuz da mevcuttur.

Birinci ihtimal olarak vaz'ettiğimiz «şey vardır, zâtı yoktur» şıkına gelince, hemen söyleyelim ki burada da zat ile eşya arasında bir ayrılık gözetilmektedir. Zira birine «varlık», diğerine «yokluk» hali izafe edilmiştir. Halbuki bu mümkün değildir.

Sonuncu ihtimal: şeyin de zâtının da var olması ve aynı zamanda şeyin, zâtının ileti bulunmasıdır. Eğer şey zâtı için var edici bir illet teşkil ediyorsa, zâtı onun ma'lûlû olur. İlet ile ma'lûl, aslında başka başka şeyerdir. O halde şey ile zâtı başka başka varlıklar olmalıdır, bu ise muhaldir¹⁸.

Yürüttüğümüz münakaşadan elde edilen netice şudur: şey, kendisinin yaratıcı ileti olamaz. Halbuki o, bilfiil vardır. Âlem (cisimler) de nihayetli ve yaratılmış olduğuna göre şeyin de bir yaratıcısı vardır ki, o da Allah'tır.

(17) a. esr., s. 121 vd., 205 vd.

(18) a. esr., s. 123 vd.

3. ÇOKLUK - BİRLİK VEYA İLK İLLET DELİLİ :

el-Kindî, eşyadaki «çokluk ve birlik» (el-kesre ve'l-vahde) halini münakaşa ederek eşyanın dışında bir «illet-i ülâ»nın mevcudiyetini isbat eder.

Hissin idrak ettiği ve aklın kavrayabildiği eşyanın tabiatı şu ihtimallerin dışına çıkamaz: Eşyanın tabiatı:

- Birlik arzeder.
- Çokluk arzeder.
- Beraberce hem birlik ve hem çokluk arzeder.
- Veya eşyanın bir kısmı sadece birlik, bir kısmı da sadece çokluk arz edebilir.

Bütün eşyanın sadece çokluk tabiatı arzettiği ihtimalini ele alalım. Tabiidir ki bu durumda vahdet bahis konusu değildir. Bu takdirde eşya arasında her hangi tek bir halde veya tek bir mânada iştirak noktası da bulunmayacaktır. Çünkü sadece çokluk var, birlik yoktur. Halbuki realitede eşya arasında vahdet halinde veya tek bir mânada iştirâk mevcuttur. O halde eşyanın sadece çokluk tabiatı arz etmesi mümkün değildir.

el-Kindî bu ihtimalin kaidırılması meyanında zikrettiğimizden başka 8-9 kadar delil getirir. Bu delillerin hepsi de realiteden hareket ederek üzerinde durduğumuz ihtimalin muhal olduğunu isbatlar.

Eşyanın tümünün değil de bir kısmının sadece çokluk tabiatı arz etmesine gelince bu da muhaldir. Zira hisle idrak edilen ve akılla kavranabilen her varlık ya «şey»dir veya değildir. Eğer şey ise bir demektir. Ve birlik çoklukla beraber mevcuttur. Şayet şey değilse ondan çokluk teşekkül edemeyecektir. O halde eşyanın bir kısmı sadece çokluk tabiatı taşıyamayacaktır.

Şimdiye kadar verilen izahattan eşyanın ne tümünün, ne de bir kısmının sadece çokluk tabiatı (yani birliksiz çokluk) arz edemeyeceği anlaşılmıştır.

Şimdi de diğer ihtimalleri nazarı itibara alalım: Eşyanın hepsinin veya bir kısmının (çokluk olmaksızın) sadece birlik arz etmesi. Bu da mümkün değildir. Eşyada sadece birliğin mevcut olduğunu kabul ettiğimiz takdirde hiç bir zaman eşya arasında tezat, istisnâ, te-bâyün, ittifak, ihtilâf, hareket... olamayacaktır. Çünkü bunların her biri en az iki taraf ister. İki ise çokluktur. Halbuki vâkı'de bu saydıklarımızın hepsi de vardır. O halde gerek eşyanın tümü, gerek bir kısmı sadece birlik halinde olamaz.

Böylece sonuncu ihtimal kalmıştır, o da eşyanın hem birlik hem de çokluk (vahdet ve kesret) arzetmesidir. Yaptığımız bütün araştırmalar bizi bu kaçınılmaz neticeye götürmüştür.

İmdi eşyada mevcut olduğunu isbat ettiğimiz bu «birlik ve çokluk» karakteri üzerinde düşünmeye devam edelim. Buradaki birlik ile çokluk arasında ayrılık (mübâyenet) mi, yoksa beraberlik (müşâreket) mi vardır? Şayet aralarında mübâyenetin mevcut olduğunu kabul edersek, ortaya sadece birlik ve sadece çokluk tabiatleri çıkmakta ve daha önce bunların her biri hakkında anlatılan tenâkuzlar bahis konusu olmaktadır.

O halde eşyada mevcut olan birlik ve çokluk tabiatleri arasında ayrılık (tebâyün) değil beraberlik (müşâreket) vardır. Yani, duyularla bilinen ve akılla idrak edilen bütün eşyanın çokluk bulunanında birlik, birlik bulunanında da çokluk mevcuttur.

Araştırmamızı biraz daha derinleştirelim. Bahis konusu edilen bu çokluk ve birlik arasındaki iştirak acaba illetsiz ve tesadüfî olarak mı hasıl olmuştur, yoksa bir illetin tesiriyle mi vücud bulmuştur?

Şayet bu ortaklığı tesadüfe bağlarsak, çoklukla birliğin daha önce birbirinden ayrı (mütebâyin) olduklarını, sonra da tesadüfen iştirak haline geldiklerini kabul etmemiz lâzım gelecektir. Halbuki daha önce çoklukla birliğin eşyada tek başına ve ayrı ayrı bulunamayacağını isbat etmiştik.

O halde bu iştirak başlangıçtan itibaren bir illetin tesiriyle olmuştur. Üzerinde durulan bu illetin, birlikle çokluğun (vahdetle kesretin) kendi zâtından çıkması düşünüleceği gibi bunların dışında ayrı bir illet olması da mümkündür.

Şayet eşyada bulunan birlik ve çokluğun iştirak illeti bizzat kendilerinden ise, o takdirde bu illetten önce onu meydana getiren başka bir illet, ondan önce de diğer bir illet... bulunacaktır. Halbuki hiç bir şeyin nihayetsiz olamayacağı ma'lûmdur. Ayrıca şey, zâtının illeti olamayacağı, aynı şeyin hem illet hem ma'lûl olamayacağı hatırlanmalıdır.

Netice olarak, birlikle çokluğun iştirak halinde bulunuşlarının illeti, onların dışında, başka bir illet olduğu anlaşılmış oluyor.

Bu illet onlardan daha yüce, daha şerefli ve daha öncedir. Çünkü illet bizzat ma'lûlden önce bulunur. Yine bu yüce illet birlik ve çokluk karakteriyle iştirak halinde olmadığı gibi onlara benzemez de. Bu illet eşyanın var olması ve devam etmemesinin illetidir.

Bu ilk illet bir de olabilir, birden fazla da. Birden fazla olduğunu farzetsek içinde birlik var demektir. Çünkü çokluk birlerin toplamından başka bir şey değildir. Buna göre, illet, aynı zamanda hem çokluk, hem de birliktir. Hatırlayacağımız üzere bu, eşyada mevcut olduğunu isbat ettiğimiz karakterdir. Bu düşünüş sistemini kabul edersek, eşyadaki çoklukla birliğin illeti yine çoklukla birlik olacaktır. Yani şey zâtının illeti olacaktır. Halbuki bu muhaldir. O halde ilk illet tektir, birdir, hiç bir cihetle çokluk taşımaz. O da yüce Allah'tır¹⁹.

4. GAIYYET VE NİZAM DELİLİ:

el-Kindî'ye ait zikredeceğimiz son isbât-i vâcib delili kâinatta müşahade edilen ve hakım bir varlığın iradesinin mahsulü olduğunda şüphe edilmeyen nizam delilidir. Allah'ın varlığı mevzuunda eski den beri ileriye sürülen bu delilin, en kuvvetli, en açık ve insan aklına en yakın delil olduğu kabul edilir.

«Hudûdu'l-eşyâ' ve rusûmuhâ» başlıklı risalesinin «felsefe» maddesinde, «Felsefeye ait yapılmış hemen bütün tarifleri»²⁰ ihtiva eden izahatından sonra, el-Kindî, «Yüce yaratıcı bu âlemde mevcudsa ve aklî âlem bu âleme müessirse, neden duyu organlarıyla hissedilmiyor?» tarzında vârid olabilecek soruya şöyle cevap verir: O, bedendeki ruh gibidir. Nasıl ki ruh olmaksızın bedenin idâmesi mümkün değilse ve nasıl ki ruh müstakillen bilinemeyip ancak bedende görünen izleri vasıtasıyla tanınıyorsa, aynen öylece görülen şu âlem de, görülmeyen âlem tarafından idare edilmektedir. Görülmeyen o âlemin tanınması da ancak mahsûs âlemdeki tasarrufâtı ve izleriyle mümkündür²¹.

el-Kindî, tabiatte müşahade edilen ve Tanrı hikmetinin enginliğini, lûtf ve merhametinin sonsuzluğunu gösteren âhenk ve nizama, eşya arasında mevcut türlü tesir ve tepkilerin yüksek gayelerine felsefî risalelerinin muhtelif yerlerinde temas eder²².

el-Kindî, «el-İbâne 'ani'l - 'illeti'l-fâ'ileti'l-qaribe li'l-kevn ve'l-fesâd» adlı risaesinin başında, insanın, içinde yaşadığı âlemde hükümler olan nizam ve âhenkten Allah'ın mevcudiyetini istidlâl edebilmesi için neelere muhtaç olduğunu gayet güzel ifade etmiştir.

(19) K. el-Kindî ile'l-Mu'tasım billâh fi'l-felsefeti'l-ülâ, Ebû Rîde, ag. esr., s. 132-143.

(20) Ebû Rîde, ag. esr., s. 173, dn. 10.

(21) a. esr., s. 172 vd..

(22) bk. a. esr., s. 229 vd., 236 vd., 259 vd., 309.

Bedendeki duyu organlarını aklının ışığı altında bulunduran, gayesi hakkı bulmak ve hakikate istinad etmek olan ve kendisiyle nefsi arasında çıkacak anlaşmazlıklarda aklı hakem kılan herkes için ilk müdebbir, ilk fâil ve ilk illet olan yüce varlık'a ait apaçık delilleri idrâk etmek güç değildir. Bu vasıflara sahip bir kimsenin gözleri önünden, cehaletin karanlık perdesi kalkar, böylesi kendini beğenmekten tiksindir, kibre tenezzül etmez. Bu yaratılışa sahip olan insan şüphe ve tereddütlerden hoşlanmaz. Bulamayacağı şeyi ele geçirmeye düşkünü göstermiyeceği gibi bulduğunu da elden çıkarmaz. Kendi kendisiyle tezad haline düşmez ve muhaliflere karşı müteassıp olmaz. Bu mertebeye erişen insana şu hakikatler belirir:

Yüce övgüye lâyık olan Allah yegâne hak varlıktır, yok olmamıştır, asla yok olmayacaktır. O, hayydir, çağılmıyacak birdir; ilk illettir, ondan başka illet yoktur; fâil odur, ondan başka fâil yoktur, tamamlayıcı ve kemal verici sadece odur. Her şeyi yoktan var eden ve varlıkların bir kısmını bir kısmına sebep kılan yine odur.

Şüphe yok ki şu âlemin nizamı ve tertibe konulmasında, eşya ve hâdiselerin birbirine tezir icra etmesinde, bir kısım varlıkların bir kısmının emri altına girmesinde, âlemin en uygun ve en yarayışlı tarzda yaratılmasında en sağlam tedbirin ve en yüce hikmetin apaçık delilleri vardır. Her tedbirin bir müdebbiri ve her hikmetli işin bir hakimi bulunduğu şüphe götürmez bir hakikattir²³.

Ya'qub b. İshaq el-Kindî'ye (v. 252/866) ait dört aded isbat-i vacib delili zikrettik. Bunlar, bu âlemin veya zamanın sonsuz olamayacağına istinad eden h u d ü s delili, «şey»'in kendisinin (zâtının) illeti olamayacağı prensibine dayanan i l l e t - m a ' l ü l delili, eşyanın çoklukla beraber birlik arz eden bir karakter taşıdığını kabul eden ç o k l u k - b i r l i k delili ve kâinata müşâhede edilen g â i y y e t ve n i z a m delilinden ibarettir. Bu delillerin değerlendirilmesi bahsin sonunda topluca yapılacaktır.

B. FÂRÂBÎ

Her ne kadar el-Kindî (v. 252/866) «ilk İslâm filozofu» telâkki ediliyorsa da, onu, mu'tezile keâmı ile İslâm felsefesi arasında bir intikal devresinin mümessili kabul etmek daha isabetli olacaktır²⁴. Asıl İslâm felsefesinin kurulması, kelimenin tam mânasıyla «İslâm

(23) a. esr., s. 214 vd.

(24) krş. T. J. De Boer, Târihu'l-felsefe fi'l-İslâm, trc. Muhammed 'Abdülhâdi Ebû Rîde, s. 117 ve dn., 3.

filozofu» olan Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî (v. 339/950) ile mümkün olmuştur²⁵.

Felsefede Aristo'dan (m.ö. 384-322) sonra «el-Mu'allimu's-sâni: ikinci muallim» kabul edilen Fârâbî'nin isbât-i vacib hakkındaki görüşlerini beş maddede toplamak mümkündür: İlk sebep delili, hareket delili, imkân delili, inâyet delili ve ekmel varlık delili.

1. İLK SEBEP VEYA İLK İLLET DELİLİ :

Bütün varlıkların var edici bir «ilk sebep»i olmalıdır. Bu ilk sebep, ilk mevcuddur. Onun varlığı için başka bir sebep yoktur. İlk varlık, sadece o, bütün noksanlardan münezzehtir, varlıkların en üstünü ve en önce olanıdır. O, var olma kemalinin en yüce mertebesinde. Onun varlığına asla yokluk ârız olamaz. O, ezelidir, daima vardır. Ondaki ezeli oluş, kendi zâtının iktizâsıdır, başkasının yardımıyla değildir.

Onun varlığı için her hangi bir sebep düşünülemez ki «onunla, ondan veya onun için var oldu» denilebilsin.

O, madde değildir, varlığının devamı maddeye bağlı değildir. Madde olmadığına göre onun için sûret de düşünülemez²⁶. Zira onun için madde ve suret düşünecek olursak, bu iki cüz'den meydana gelmiş olması gerekir. Böylece onu teşkil eden cüz'lerden her biri varlığı için bir sebep olur. Halbuki o, ilk sebeptir. Onun varlığının bir gayesi de yoktur ki mevcudiyeti o gayeyi gerçekleştirmeye maituf olsun. Çünkü bu takdirde gaye var olmanın bir nevi sebebi olur, bu ise muhaldir²⁷.

2. HAREKET DELİLİ :

Fârâbî'nin eserlerinde ilk sebep veya ilk illet deliline benzeyen diğer bir delile rastlanmaktadır: İ l k m u h a r r i k delili. Biz hareket eden şeylerin mevcudiyetini biliyoruz. Her hareket eden şeyin bir muharriki mevcuddur. Bu muharrikin kendisi de hareket halinde ise demek ki onu da harekete geçiren başka bir muharrik var-

(25) Hannâ el-Fâhûrî ve Halîl el-Cerr, Târihu'l-felsefetü'l-'arabiyye, C. II, s. 92; İslâm Ansiklopedisi (İ.A.), C. IV, s. 454 vd. (Fârâbî mad.)

(26) SÜRET ve MADDE (veya HEYÛLÂ): Bir şeyi diğerlerinden ayıran kendisine has şekil özelliği onun sureti, bu sureti taşıyacak nitelikte bulunan kuvvete madde veya heyûlâ denir (bk. Ebû Rîde. ag. esr., s. 166; Tehânevî, el Keşşâf, s. 1534).

(27) Fârâbî, el-Medinetu'l-fâdila, s. 2 vd., 18 vd, Fusûsu'l-hikem, s. 164 vd.: H. Z. Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, C. II, s. 160.

dır, çünkü hiç bir şey kendiliğinden harekete geçemez. Böylece hareket eden ve ettirenler zincirini geriye doğru nihayetsiz sürdürmek mümkün değildir. O halde bir ilk muharrik mevcuttur ki O Allah'tır. O, tektir, kemiyetli değildir, cisim de değildir²⁸. İlk muharrik delilinin Aristo'nun deili olduğu ma'lûmdur.

3. İMKÂN DELİLİ :

Varlıklar iki kısma ayrılır: Zâtı nazarı itibara alındığı takdirde varlığı zorunlu olmayan m ü m k i n u ' l - V ü c ü d ile zâtı nazarı itibara alındığında varlığı zarurî olan v â c i b u ' l - v ü c ü d . Mümkini yok farz etsek ondan bir muhal doğmaz, fakat vâcibu'l-vücûdu yok farz etmek muhaldır. Mümkün, zâtı nazarı itibare alındığında²⁹ yokluğundan bir muhal doğmayacağına göre, var olabilmesi için bir illete muhtaçtır. Mümkün varlıkların illet-ma'lûl yönünden geriye doğru nihayet devam etmesi düşünülemez. İlet-ma'lûl münasebetinin devir³⁰ tarzında yürümesi de akla uygun değildir. O halde, ilk mevcut olan bir vâcibulvücûda varmak zarurîdir ki, o da Allah'tır. Bu eşyanın ilk sebebidir, her türlü noksandan münezzehtir. Ekmel vücudla mevcuttur; madde, suret ve gaye gibi illetlerden berîdir³¹.

Fârâbîden naklettiğimiz bu üçüncü isbât-i vâcib delili, İbn Melkâ'nın (v. 560/1165) da ifade ettiği üzere³², netice itibarıyla birinci delil ile aynı mahiyettedir. Her ikisi de ilk illet prensibine istinad eder. Fakat, sonraki bahislerde göreceğimiz gibi, kelâm tarihinde üzerinde en çok durulan bu delil daima imkân adıyla anılmıştır.

4. İNÂYET DELİLİ :

Eflâtun (m.ö. 429-347) ile Aristo'nun (m.ö. 384-322) mütenâkız görüşlerini telif etmek için kaleme aldığı risalesinde (K. el-Cem^e beyne ra'yeyi'l-hakimeyn), Fârâbî (v. 339/950), dolayısıyla inâyet delilinden bahseder. Fakat felsefe tarihçileri nedense buna temas etmemişlerdir.

(28) Fârâbî, «Uyûnu'l-mesâil, s. 70 vd.

(29) Fârâbî'ye göre, mümkün, zâtı bakımından mümkündür, yani kendi kendini edemez. Fakat vâcibulvücûd tarafından icad edilince, «vâcibu'l-vücûd bi ğâyrihi. başkasına bağlı olmak şartıyla varlığı zorunlu» olur (bk. «Uyûnu'l-mesâil, s. 66).

(30) Devir ve teselsül için bk. s. 103-107.

(31) Fârâbî, «Uyûnu'l-mesâil, s. 66; De Boer, ag. esr., s. 139; Hannâ el-Fâhûrî ve Halîl el-Cerr, ag. esr., C. II, s. 109 vd.

(32) İbn Melkâ, el-Mu'teber, C. III, s. 133.

Fârâbî, bu eserinde, âlemin kîdemi ve hudûsu mevzuunda Aristo ile Eflâtun arasında mevcut olduğu söylenen ihtilâfın ve Aristo'ya atfedilen «âlemin kadim oluşu» iddiasının doğru olmadığını kaydettikten sonra (s. 26 vdd.), «Bizim de bu konuda tâbî' olacağımız bir yol vardır, bu yol sayesinde şer'i beyanların da mahiyeti anlaşılır ve onların gayet yerinde olduğu meydana çıkar.» der (s. 30).

Fârâbî kendi görüşünü şöyle açıklar: Yüce Yaratıcı, bir hardal tanesi bile müstesna olmamak üzere, bütün âlemi idare edicidir. Hiç bir şey, hiç bir cüz' onun inayetinden hâric değildir. Âlemin her parçası, her hal ve hâdise en ince bir maharetle en uygun yere yerleştirilmiştir. Nitekim teşrihe dair eserler, uzuvların faydalarından bahseden kitaplar ve tabiiyât hakkındaki tedkikler bunun delilidir.

Fârâbî bundan sonra insanların anlayış bakımından aynı seviyede bulunmadıklarını ve hiç bir kimsenin gücü yetmediği şeyle mukellef tutulamayacağını kaydederek der ki: Eflâtun'la Aristo'ya göre âlem Sâni^e tarafından yoktan (hiç bir «şey» olmaksızın) icadedilmiştir, sonu yine yok olacaktır. Fakat insanların büyük çoğunluğu bu hakikati kolay kolay anıyamaz. Hakikî bürhanlar yolunun menşei filozoflardan gelir. Filozofların başında Eflâtun'la Aristo vardır. İkna edici, doğru ve faydası çok olan bürhanlar yolu ise şeriat taraftarlarının serdettiği bürhanlardır ki, onlar «ibda^e» prensibi yerine vahy ve ilhamı ikame ederler³³.

5. EKMEK VARLIK DELİLİ :

Fârâbî'nin, Allah'ın sıfatlarından bazılarını izah ederken «Haqq» kelimesi için yaptığı tefsir, dikkat çekicidir. Filozofun hakk'a verdiği ilk mâna, «var olmak»tır. Bu var oluş, ekmel bir tarzdadır. Fârâbî'nin bu temâyülü, ilk illet prensibine dayanan «ilk sebep» ve «imkân» delillerinde de sezilmekte, hatta açıkca görülmektedir. Zira her iki delilinde de Allah'ın ekmel vücudla mevcut olduğunu ısrarla söyler. Böylece «Zihnimde ekmel bir varlık düşünüyorum. Kemal vasıtalarından biri de, gerçekte var olmaktır. O halde Tanrı'dan ibaret olan bu ekmel varlık mevcuttur» şeklinde ifade edilen ekmel varlık delilinin unsurlarını filozofumuzda bulmuş oluyoruz³⁴. Bu delilin, Fârâbî'den (v. 339/950) bir buçuk asır sonra yaşayan meşhur hristiyan ilâhiyatçısı Saint Anselme'in (1033-1109 m.) delili diye tanındığı ma'lûmdur³⁵.

(33) Fârâbî, K. el-Cem^e beyne ra'yeyi'l-Hakimeyn, s. 30 vd.

(34) Fârâbî, el-Medînetu'l-fâdila, s. 11. vd.; ayrıca bk. a. esr. s. 2; «Uyûnu'l-mesâil, s. 66.

(35) bk. Paul Janet ve Gabrielles Séailles, Metâlib ve mezâhib, trc. Elmalılı Hamdi, s. 222 vdd.